

PROPUESTAS DE SOLUCIÓN A ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES EN TORNO A LA RAZÓN PRÁCTICA

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

1. Introducción

El primer problema —y tal vez el más agudo— que hoy se plantea en este ámbito noético, aunque de modo indirecto, es si la razón práctica es el único modo de conocer razonablemente o, de no ser el único, si es el superior, incluso a la clásicamente llamada *razón teórica*, sencillamente porque en la actualidad los métodos usuales de las corrientes filosóficas más conocidas parecen cifrarse en razón práctica. Esta dificultad se puede resolver simplemente rehabilitando la razón teórica, fin para el que puede ser útil recordar qué niveles cognoscitivos se comprenden bajo las denominaciones clásicas de “razón teórica” y “razón práctica”, asunto que se lleva a cabo en los dos primeros epígrafes de este trabajo.

También se puede aludir a otros problemas menores, tales como los que se enumeran a continuación: si se conocen a sí mismos los actos y hábitos de la razón práctica o qué instancias cognoscitivas los conocen; quién propone los bienes a la voluntad; si los actos y hábitos de la razón práctica iluminan los actos y las virtudes de la voluntad; en qué radica la peculiaridad del juicio práctico; etc. A las precedentes dificultades se proponen soluciones en el tercer y último epígrafe de este trabajo. Como se puede apreciar, este enfoque se encuadra dentro de la *teoría del conocimiento*.

2. Un golpe de vista histórico

El descubrimiento de los dos usos racionales, *razón teórica* y *razón práctica*, en buena medida indistintos para Platón¹, es netamente aristotélico². En

1 Platón intentó fundir ambos usos, al menos en uno de sus diálogos de madurez: *República*, I. V. Recuérdese que la misión que otorga a los filósofos es la de gobierno.

el medievo esa distinción estuvo presente, al menos, en las obras de autores tan relevantes como Agustín de Hipona³, Alejandro de Hales⁴, San Alberto Magno⁵, San Buenaventura⁶, Tomás de Aquino⁷ y Escoto⁸. Posteriormente, se recogió en los escritos de diversos comentadores tomistas de diversas tendencias y épocas: Durando⁹, Capreolo¹⁰, Cayetano¹¹, Silvestre de Ferrara¹², Báñez¹³, Juan de Sto. Tomás¹⁴, Suárez¹⁵, Ramírez¹⁶, etc.

Asimismo, ambos usos racionales los tuvieron en cuenta algunos representantes de la filosofía moderna: Hobbes¹⁷, Kant¹⁸, etc. Sin embargo, en esa

-
- 2 Cfr. *De Anima*, l. III, cap. 10, (BK 433 b); *Metafísica*, l. II, cap.1, (BK 993 b 20). Cfr. al respecto: L. RUGGIU, *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli, Morano, 1973.
 - 3 Cfr. *Contra Faustum*, l. XXII, cap. 27, (PL MG 42, 418).
 - 4 Cfr. *Summa Theologiae*, Pars III, Inq. II, Tract. I, cap. II, (vol. IV., 1100 a); *Ibid.*, (vol. IV, 1070); *Ibid.*, (vol. II, 166 b); *Ibid.*, (vol III, 358 ab).
 - 5 Cfr. *Super Ethica*, 493, 52; *Ibid.*, 90, 88; etc.
 - 6 Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, 1, a. 2, q. 1, 2 arg. (vol. 2, 558-561); *Ibid.*, (vol. 2, 899); *Ibid.*, (vol. 3, 475); etc.
 - 7 Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 1, aa. 1-4; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 11; *De Ver.*, q. 3, a. 3; *De Vir.*, q. 1, aa. 6 y 7; *In De Anima*, l. III, lc. 12; etc.
 - 8 Cfr. *Opera Omnia*, París, Vivès, ed. Nova, vol. V, 1891-1895. Cfr. sobre este tema: I. MIRALBELL, *El diamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Pamplona, Euns, 1994.
 - 9 Cfr. *In II Sententiarum*, d. XXXIV, q. I, en *In IV Sententiarum*, Lugduni, 1569.
 - 10 Cfr. *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, *In IV Sententiarum*, *Opera Omnia*, Frankfurt-Main, Alfred Cattier, Minerva GmbH, 1967, vol. I, Prologi, Q. II, Ad argumenta Gregorii, ad 2m y ad 3m.
 - 11 Cfr. *Commentaria In Summa Theologiae Sancti Thomae*, Roma, ed. Leonina, vols. IV-XII, 1888-1906, *In I Partem*, q. XIV, a. 16, VII; *In I-IIae*, q. 57, a. 5, II; *In II-IIae*, q. LX, a. 4, I; *In II-IIae*, q. LX, a. 4, IV.
 - 12 Cfr. *Commentaria In Summa Contra Gentes*, Roma, ed. Leonina, vols. XIII-XIV, 1918-1926, l. II, cap. 60, VI, 2.
 - 13 Cfr. I. JERICÓ BERMEJO, "Especulativa y práctica: Enseñanza de Domingo Báñez sobre la fe (1584)". *Studium*, 43 (2003) 325-342.
 - 14 Cfr. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Turín, Marietti, 1948-1949, vols. I-III; *Philosophia Naturalis*, I P., q. XI, a. III, vol. II, 247; vol. IV, q. 10, a. 6; *In III De Anima*, 342-343; *Cursus Theologicus*, París, Vivès, vols. 16, 1883-1886, *Primae Partis*, q. I, d. II, a. X, IV, vol. 1, p. 506; q. I, d. II, a. X, XIII y XIX, vol. 1, 511.
 - 15 Cfr. *Opera Omnia*, París, Vivès, ed. Nova, Bibliopolam Editorem, 1856-1978, vol. 7, 367, 14; *Disputationes Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1964, D. XLIV, Sec. XIII, vol. VI, 509-510.
 - 16 *Opera Omnia*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1970-1974. vol. IV, *De actibus*, 106.
 - 17 Cfr. M. L. LUKAC DE STIER, "Theoretical and practical knowledge in Hobbes and Thomas Aquinas", *New Scholasticism*, 61 (1987), 1-12.
 - 18 Cfr. J. M. TORRALBA (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 174, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

época ciertos filósofos se ciñeron casi en exclusiva al uso de la razón teórica: Spinoza, Galileo, Newton o Leibniz. Posteriormente, Hegel intentó una fusión entre ambas vías racionales. Tras él, bastantes pensadores olvidaron en buena medida el uso teórico de la razón y atendieron fundamentalmente al práctico: durante el s. XIX Comte, Stuart Mill, Peirce, Kierkegaard, Marx, Nietzsche¹⁹, etc., en el s. XX, el neomarxismo, la *Escuela de Frankfurt*, Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Luhmann, Watson, Skinner, Ricoeur, Gadamer²⁰, Habermas²¹, etc. En nuestros días también predomina el uso de la razón práctica: Putnam²², Rescher²³, McIntyre²⁴, Taylor²⁵, etc. La razón práctica ha tenido un valor en alza en la investigación filosófica de las últimas décadas. Esto es debido al reciente auge del estudio del lenguaje, del trabajo, de la cultura, de la técnica, etc., pues todas esas facetas humanas requieren de la razón práctica para su confección, es más, son el cauce de dicha racionalidad. Por otra parte, la unión de la razón teórica —en su versión matemática y física— con la razón práctica ha dado lugar modernamente a la tecnología, cuyos desarrollos en la actualidad son admirables.

En primer lugar, conviene resumir la doctrina clásica respecto de las referencias temáticas de ambos usos racionales. En apretada síntesis, se puede decir que —siguiendo el planteamiento medieval— la *razón práctica* versa sobre *medios*. Ahora bien, no podemos dirimir la calidad de los medios si no los ponemos en correlación con el *fin*. Pero éste no es tema propio de la razón práctica, sino de la *teórica*. El tema de la teórica lo constituyen las realidades

19 “Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Los tres coinciden en la descalificación de la razón teórica. Kierkegaard es el más radical”, L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 126.

20 “Tampoco la hermenéutica de Gadamer es razón teórica, sino razón práctica”, L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Euns, 2001, 169.

21 Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, Euns, 1985; M. BERCIAÑO, *El problema de la ontología en Habermas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 25, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.

22 Cfr. H. PUTNAM, *Pragmatism and realism*, London, New York, Routledge, 2002; *Ethics without ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Revista Teorema, 1985.

23 Cfr. *La racionalidad*, Madrid, Tecnos, 1993.

24 Cfr. E. TIAMBENG, *Macintyre's moral philosophy and the social doctrine of the Church*, Romae, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2005.

25 Cfr. Chr. KIRWAN, *The role of the person in society*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, 2001; A. SCHLATTER, *El liberalismo político de Charles Taylor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 97, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

necesarias, cuyo conocimiento son verdades sin vuelta de hoja, las más altas, aquéllas que implican más neurálgicamente a la persona²⁶. El fin de la práctica, en cambio, son las realidades *contingentes*, factibles por nosotros²⁷, las que admiten un más y un menos de racionalidad, es decir, las *verosímiles*²⁸.

En cuanto a la vinculación de ambas vías racionales con la *voluntad*, cabe recordar asimismo que —también según dicha tradición— la *razón práctica* presenta pluralidad de *bienes* a ésta facultad, entre los cuales, a fin de cuentas la voluntad debe elegir (*voluntas ut ratio*). A su vez, el bien propio la razón práctica es adquirir una *conciencia recta*²⁹. La *razón teórica*, en cambio, sólo presenta a la voluntad el *fin último*, el *bien supremo*, respecto del cual el apetito intelectual no elige, sino que simplemente se inclina o tiende inexorablemente (*voluntas ut natura*)³⁰. Según esta tradición filosófica, la razón práctica es la que posibilita la *moral humana*³¹. Se añade, además, que la *ética* tiene la raíz de su fundamentación en que tanto la razón práctica como la voluntad son activadas por el *hábito innato* de la *sindéresis*³², del cual se dice que no puede errar³³.

Los dos usos racionales son excelentes, porque responden a la naturaleza cognoscitiva de la razón humana y sirven para conocer diversos ámbitos de la realidad. En efecto, sin el uso de la razón teórica el hombre compromete su

26 Cfr. F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal”, *Teoria e prassi*, Atti del VI congresso internazionale (Genova-Barcellona, 8-15 settembre 1976), Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali, Fondazione Balmesiana di Barcellona in collaborazione con Unione Mondiale delle Società Cattoliche di Filosofia; a cura di Benedetto D'Amore e Agostino Giordano, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979, vol. I, 109-116.

27 Cfr. H. N. CASTAÑEDA, “Practical reason, reasons for doing and intentional action”, *Teoría*, 2 (1986-87), 69-96.

28 Cfr. D. M. ALBISU, “La verdad en la vida moral, IV. La verdad práctica”, *Moenia*, VI (1980), 65-66.

29 Cfr. J. ALONSO, “Bonum intellectus practici. Retracción de un texto tomista, *STh.*, I-II, 57, 5, ad 3”, *Claretianum*, 9 (1969), 397; V. BOURKE, “Right reason as the basis for moral action”, *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, V, 122-127; W. KLUXEN, *Recta ratio according to St. Thomas*, St. Louis University Dissertation, 1950.

30 Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Un estudio de la voluntas ut natura y la voluntas ut ratio en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1985; G. MONTANARI, “Distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* nella doctrina tomista Della libertà”, *Aquinas*, 5 (1962), 58-100.

31 Cfr. A. FARGOTHEY, *Right and reason. Ethics in Theory and Practice*, St. Louis, Mosby, 6ª ed., 1976.

32 Cfr. mi trabajo: “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

33 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, co.

propio sentido y felicidad personal, pues éstos sólo comparecen cuando el hombre indaga acerca de su *origen* y su *destino*. Sin el uso de su razón práctica el hombre compromete su viabilidad en el mundo. Las dos son buenas, pero es tradicional sostener que una, la que da lugar a la *vida contemplativa* es mejor que la otra, la que posibilita la *vida activa*. Por ejemplo, es más felicitario descubrir la inmortalidad del alma que el uso de la electricidad, pues es mejor la *verdad* que lo *útil*. La vida práctica está sujeta a *necesidades*; la teórica, en cambio, es el ámbito de la *libertad*. La práctica es *cambiante*; la teórica, *permanente*. La primera atiende al *tiempo*; la segunda mira a la *eternidad*. La verdad práctica es la verdad en el tiempo; la teórica está al margen de él. La primera afecta al *estar* del hombre; la segunda, a su *ser*. La teórica pone *orden* a la práctica, no a la inversa. La práctica *sirve* a la teórica, no al revés. El fin de la teórica es, en último término, Dios; por eso, el practicismo es, en el fondo, ateísmo.

Hasta aquí el breve resumen sobre la doctrina de la distinción entre razón teórica y práctica. Pero como el legado clásico no parece estar vigente en la actualidad, veamos si su olvido o tergiversación da lugar a ciertos desajustes entre ambos usos cognoscitivos. El peor desarreglo acaece cuando se pretende independizar la razón práctica de la teórica, volverse autónoma, o reclamar para sí la primacía. Esta anomalía no ha sido extraña a partir la filosofía moderna, pues la hegemonía de la razón teórica sobre la práctica es tesis propia de la filosofía clásica griega y medieval. En efecto, esa posición es neta, por ejemplo, en Aristóteles³⁴ y en su mejor comentador medieval, Tomás de Aquino³⁵. Son abundantes los estudios recientes sobre este tema, siguiendo la doctrina de Estagirita³⁶ y, sobre todo, la del Aquinate³⁷. Por el

34 Para Aristóteles es claro que los hábitos cognoscitivos teóricos son superiores a los prácticos. Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, X, cap. 11.

35 Cfr. mi trabajo: "Si todo es razón práctica o todavía se puede hablar de razón teórica. ¿Qué responder desde el *corpus* tomista", *Aquinate*, Año IV, n° 6, Jan.-Jun. 2008.

36 Cfr. V. GAUCHY, "A propos de *nous poietikos*. Aristote el Thomas d'Aquin", *Proc. World Congr. Aristote*, II, 276-280; A. TAKATURA, *Aristothe's theory of practical cognition*, Sakyo, 1958; etc.

37 Cfr. J. T. ALCORTA, "La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon Saint Thomas", *Giornale di Metafisica*, 13 (1958), 761-765; M. C. DONADIO MAGI, "Contemplación y acción", *Doctor Communis*, 42 (1988), 34-46; J., GARCÍA LÓPEZ, "Interacción de teoría, praxis y poiesis", *Teoria y prassi*, I, 274; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, "Dimensión filosófica de la teoría y de la praxis", *Teoria e prassi*, ed. cit., I, 89-96; M. M. GORCE, "Le jugement pratique", *R. des S. Phil. et Theol.*, 17 (1928), 5-37; G. GRISEZ, "The structures of practical reason", *Thomist*, 52 (1988), 269-291; B. V. JOHNSTONE, "The structures of practical reason", *Thomist*, (50), 1986; 417-446; W. KLUXEN, "Metaphysik und praktische Vernunft", *Thomas von Aquin*, 1976, 73-96; M. LABOURDETTE, "Savoir spéculatif et savoir pratique",

contrario, la superioridad de la razón práctica sobre la teórica es tesis más bien moderna y se suele apuntar a Kant como prototipo de esta actitud³⁸, aunque cinco siglos antes ya había sido formulada por Escoto³⁹.

En otros lugares he tenido la oportunidad de estudiar la naturaleza ambas vías operativas de la razón⁴⁰, sus distintos actos u operaciones inmanentes⁴¹ y sus respectivos hábitos⁴². De modo que en este trabajo se puede centrar la atención en algunos puntos de esta doctrina que todavía quedan oscuros, tales como los que siguen.

3 ¿Qué niveles cognoscitivos se comprenden bajo las denominaciones de “razón teórica” y “razón práctica”?

Para la tradición medieval, la denominación de “razón teórica” incluye no sólo el uso teórico de la razón, entendida ésta como *facultad* y, asimismo, los

Revue Thomiste, 44 (1938), 564-568; “Connaissance pratique et savoir moral”, *Revue Thomiste*, 48 (1948), 142-180; J. R. MONCHO, *La doctrina de la razón práctica según Sto. Tomás*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 1975; J. E. NAUS, *The nature of the practical intellect according to St. Thomas Aquinas*, Roma, P.U. Gregoriana, 1959; J. A. OESTERLE, “Theoretical and practical knowledge”, *Thomist*, 21 (1958), 146-161; J. PETRIN, *Connaissance speculative et connaissance pratique*, U. de Ottawa, 1948; “Intellectus speculativus per extensiones fit practicus”, *Revue de la U. de Ottawa*, 16 (1946), 174-184; H. PICHETTE, “Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique”, *Laval Th. Et Ph.*, 1 (1941), 52-70; L. SIEMER, Das aktive und das kontemplative Leben nach der lehre des hl. Thomas von Aquin”, *Divus Thomas*, 3 (1925), 171-184; Y. SIMON, “Réflexions sur la connaissance pratique”, *Revue de Philosophie*, (1932), 447-273; 531-555; “Introduction to the study of practical wisdom”, *The New Scholasticism*, 35 (1961), 1-40; A. STAGNITA, “La ragione pratica”, *Metafisica e science*, 350-371; A. SPINNENWEBER, *Practical knowledge in the thought of St. Thomas*, Pittsburg, D.U.D., 1972; L. THIRY, “Speculativum-practicum secundum S. Thomas”, *Studia Anselmiana*, 9 (1939), 8-70; J. WELL, *Über das Verhältniss des intellectus speculativus und des intellectus practicus zueinander bei Thomas von Aquin*, Bonn, Theol., Dissertation, 1933.

38 Cfr. Crítica de la razón pura, B 661; B 823 ss. Cfr. M. BASTONS, Conocimiento y libertad. la teoría kantiana de la acción, Pamplona, Euns, 1989; C. INNERARITY, La teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad, Pamplona, Euns, 1995.

39 Cfr. R. P. GARDEIL, “Les ressources de la raison pratique” *Revue Thomiste*, 8 (1900), 377-399.

40 Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

41 Cfr. mi trabajo: Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino, Pamplona, Euns, 2ª ed., 2000, cap. IV.

42 Cfr. mis trabajos: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Euns, 2008.

usos formales de esta potencia, sino también el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Estos dos hábitos se encuadraban dentro de lo que se denominaba —desde San Agustín— “razón superior”, mientras que aquellos otros usos se incluían en la llamada “razón inferior”. A continuación se explican sintéticamente estos niveles humanos de conocimiento.

El uso *racional teórico de la razón* como facultad es el que permite conformar la *física* clásicamente considerada, es decir, la *filosofía de la naturaleza*. Esta disciplina es *teórica*, pues descubre una necesidad en el cosmos: la tetracausalidad física. Tal conocimiento se logra con dos actos —el *concepto* y el *juicio*— de ese uso de la razón, al que en la Edad Media se llamó “vía de abstracción total”. Estos actos se han tenido más en cuenta que otros por la usual gnoseología, pero han sido confundidos bastantes veces con sus expresiones lógicas y lingüísticas. Sobre los actos de esta vía versan hábitos adquiridos —el del concepto y el judicativo o de ciencia—.

Por su parte, los usos *formales de la razón* permiten conformar la *lógica* y las *matemáticas*. Estas disciplinas son *teóricas*, y se constituyen mediante unos actos adquiridos de la razón muy peculiares, distintos de los precedentes, y que responden a una vía operativa racional distinta de la anterior, a la que en el medievo se llamó “vía de abstracción formal”. Sus actos no son sólo dos, sino innumerables. A su vez, sobre esos actos versan múltiples hábitos adquiridos propios de esa vía.

Por otro lado, a la clásicamente denominada “razón práctica” se le adjudicaban en la tradición aristotélico-tomista una serie de actos —el consejo o deliberación, el juicio práctico y el precepto, imperio o mandato—. A esos tres actos siguen hábitos adquiridos —la eubulia, la synesis-gnome, la prudencia y el arte o saber hacer—. Se decía que lo propio de este modo de conocer es arrojar luz sobre nuestras acciones humanas y posibilitar nuestros productos culturales. Este modo de conocer permite lo que se llaman *ciencias prácticas*.

Si la denominada “razón teórica” comprendiese sólo los usos de la razón hasta aquí aludidos (vías de abstracción formal y total), la *razón práctica* sería superior a la teórica, pues la práctica versa sobre realidades *humanas* que son ontológicamente más importantes que las realidades físicas y que los objetos mentales que conocen las vías aludidas. Además, si sólo se diesen los usos racionales teórico y práctico de la razón como *potencia*, ambos usos serían inferiores a la *voluntad*, porque es claro que las virtudes superiores de la voluntad —*justicia*, *amistad*— no versan sobre medios, sino sobre *personas*, que en modo alguno son medios. En cambio, aquello sobre lo que ver-

san la física teórica, la lógica, las matemáticas y el hábito adquirido superior de la razón práctica, la prudencia, son medios.

En suma, si sólo dispusiéramos de los aludidos niveles racionales, Kant tendría razón al subordinar la razón teórica a la práctica y ésta a los intereses de la voluntad. Sin embargo, además de los niveles cognoscitivos precedentes que pertenecen a la razón como *facultad*, disponemos de otras instancias cognoscitivas superiores a las de la *potencia* racional, olvidadas por la filosofía moderna, el inferior de los cuales pertenece a la clásicamente llamada “razón práctica” y los dos más altos a la “razón teórica”.

En efecto, disponemos de un *hábito innato* superior a la razón —en sus dos usos— y a la voluntad, al que la tradición medieval llamaba *sindéresis*, y que se incluye dentro de la “razón práctica”, ampliamente considerada. Este hábito permite conocer tanto a la razón en sus dos usos como a la voluntad, a sus respectivos hábitos y virtudes. Al mirar los usos teórico y formal de la razón, la *sindéresis* configura una disciplina *teórica*, que es la *teoría del conocimiento*. Al mirar al uso práctico de la razón y a la voluntad posibilita la *ética*, que es una disciplina *práctica*. Este segundo conocimiento es superior al precedente, porque el hábito requiere arrojar más luz sobre lo que no es claro —la voluntad— y sobre lo que no lo es enteramente —el uso práctico de la razón— que sobre lo que lo es —uso teórico de la razón—. En consecuencia, la razón práctica no es un derivado de la razón teórica, sino una extensión de la *sindéresis* en la medida en que ésta tiene en cuenta a la voluntad.

Superior a la *sindéresis* es el *hábito innato de los primeros principios*, que pertenece a la llamada “razón teórica” —tomado el término “razón” en sentido amplio—; hábito que posibilita un saber *teórico* superior a los precedentes: la *metafísica*⁴³. Esta ciencia versa sobre lo necesario, estable, permanente; sobre los primeros principios reales, es decir, los fundamentos de lo real. De manera que si este hábito se incluye en la tradicional “razón teórica”, de ninguna manera se puede decir que la razón práctica sea un conocer superior a éste. Si Kant dudó del estatuto la metafísica como ciencia, fue porque la rebajó de nivel y la equiparó a las otras ciencias de índole *racional*. Pero la metafísica no es racional, sino *intelectual*, pues no requiere ni abstraer, ni juzgar, ni razonar, sino separarse de lo abstracto y advertir intuitivamente los primeros principios.

Más alto que el nivel cognoscitivo precedente es el propio del *hábito de sabiduría*, que se encuadra asimismo dentro de la llamada “razón teórica” —

43 “Cuando el hombre dirige su atención a la realidad de las cosas, hace teoría, metafísica, y la metafísica es teórica”. L. POLO, *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 6ª ed., 2007, 176.

longe accepta—. La tradición griega y medieval consideró que este hábito tenía varios temas. Pero se puede justificar que por medio de este hábito se conforma una disciplina asimismo *teórica*, la *antropología personal*, puesto que este hábito alcanza al *acto de ser personal humano*⁴⁴. Desde luego, este saber teórico no ha sido suficientemente conformado por la filosofía moderna —que desconoce en buena medida los hábitos—, pero tampoco por la clásica griega y medieval, porque su configuración es reciente⁴⁵.

Superior a los precedentes niveles cognoscitivos, la aludida tradición hablaba del *entendimiento agente*, un conocer al que se asignaba diversos cometidos (algunos muy elementales, como abstraer), pero al que consideró raíz de todo conocer intelectual humano. Esta instancia cognoscitiva humana —olvidada por la filosofía moderna— se caracteriza porque su conocer es también *teórico*. De modo que ni éste ni los otros niveles superiores del conocer humano ya mencionados son prácticos. Por eso, sólo se puede defender la hegemonía del conocer práctico sobre el teórico si se desconocen, olvidan o tergiversan estos niveles superiores del conocer humano.

Con lo que precede —que no es sino rehabilitar el descubrimiento tradicional de la índole de ambos usos cognoscitivos del hombre, que, sin duda, habría que proseguir— sorteamos el primer y más grave escollo que la actualidad filosófica suele ofrecer en este ámbito noético, a saber, el de terminar por reducir nuestro entero conocer a su vertiente práctica tras haber olvidado la *teórica*, o haber aceptado injustificadamente su superioridad sobre ésta. Dicho esto, a continuación tal vez sea pertinente obviar otras dificultades menores que afectan al seno de la razón práctica.

4. Propuestas de solución a algunas dificultades recientes en torno a la razón práctica

Las dificultades que en la actualidad ofrecen algunos estudios en el ámbito de la razón práctica son múltiples. Vamos a atender sucintamente a algunos de ellos, e intentar ofrecer una breve propuesta de solución. Se tendrán en cuenta únicamente éstos: el de la supuesta reflexividad de sus actos; el de la

44 “Considero que la antropología puede ser considerada también como una *ciencia teórica*, y como tal tiene un carácter de ciencia primera; no sólo la metafísica es primera, sino que también es primera la antropología”. L. POLO, *El conocimiento racional de lo real*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 87.

45 Cfr. mi trabajo introductorio: “Un descubrimiento trascendental: la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Antropologías del s. XX*, II, Pamplona, Euns, 329-352.

instancia cognoscitiva que presenta los bienes a la voluntad; cómo se conocen los actos y virtudes de la voluntad; en qué radica la peculiaridad del juicio práctico y si este acto es el más distintivo de la razón práctica.

a) *¿Los actos de la razón práctica son reflexivos? ¿Cómo se conocen los actos y hábitos de la razón práctica?* Es sabido que la doctrina de la dimensión reflexiva del conocer humano tiene muchos adeptos en nuestros días. En efecto, no pocos pensadores defienden que son los propios actos racionales de conocer los que se conocen a sí mismos a la par que conocen sus objetos o temas propios. Algunos de estos pensadores han extendido tal postulado a los actos de la razón práctica⁴⁶. Ahora bien, la hipótesis de la reflexividad presenta varias aporías. Tomemos en consideración algunas de ellas para contribuir, en la medida de lo posible, a reconducir hacia el realismo la opinión gnoseológico de los filósofos que la sostienen.

Una paradoja no pequeña de esa opinión es la siguiente: si se dice que todo acto de conocer es "autointencional", entonces, se está considerando que lo intencional en el conocer es el propio *acto*, no el *objeto* por él conocido. Pero esto es interpretar los actos del conocer como si de los actos de la voluntad se tratase, pues es claro que en la voluntad lo intencional son los propios *actos*, ya que es manifiesto que los actos volitivos no forman ningún objeto intencional. En rigor, se trata, pues, de una interpretación *voluntarista* del conocer humano.

Téngase en cuenta también que si un acto conociera un objeto pensado a la par que se conociera a sí mismo, se produciría una equivocidad, o sea, el acto no sería capaz de discernir entre un *objeto* pensado y un *acto* de pensar, pero es claro que un objeto pensado es ideal (por *intencional*), mientras que un acto de pensar es *real* (por no intencional). Además, lo que se conoce según objetos pensados son realidades *materiales*, pero el acto de conocer es *inmaterial*. Unos se conocen abstrayendo; el otro, no se puede abstraer⁴⁷.

Por otra parte, postular que el acto se autoconoce implica, en rigor, negar la distinción entre *método* cognoscitivo (el "verdadear", verbo) y el *tema* conocido (lo "verdadeado", nombre) a cualquier nivel, pues según esa hipótesis

46 "La reflexión de que ordinariamente se habla... al tratar del conocimiento intelectual de lo singular, no debe considerarse una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que acompaña ordinariamente (*in actu exercito*) a todo acto de entender". C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Euns, 1978, 338.

47 Si el acto de abstraer fuera reflexivo, se conocería a sí mismo a la par y de la misma manera que conoce los abstractos. Pero es claro que un acto de conocer no se puede abstraer, sencillamente porque no es sensible. Además, no se puede conocer a modo de abstracto, porque es real y concreto, no intencional y universal.

ambos serían una única realidad: el acto sería lo cognoscente y lo conocido. Como se ve, este postulado niega implícitamente la *distinción real*, es decir, la *dualidad* —en este caso en el conocimiento— que caracteriza a toda criatura, pues *idéntico* sólo es Dios. Asimismo, esta opinión abre la puerta al *idealismo*, porque si el acto de conocer es remitente respecto de sí, se puede sostener que la verdad se autofunda, es decir, que no es segunda respecto de la realidad.

Añádase que si un acto de conocer se conociera a sí mismo, no requeriría de otra instancia cognoscitiva para dar razón de sí, es decir, sobraría la *conciencia* racional de nuestros actos, asunto que —de seguro— pocos defensores de esa tesis aceptarían. Tal vez se dijese que la conciencia son los mismos actos de conocer, pero de ordinario tales pensadores sostienen que la conciencia es más amplia que el mero tener noticia en exclusiva de los actos de pensar cuando estos se ejercen, pues se tiene conciencia de que se pueden ejercer o no tales actos, y ello indica, obviamente, que la conciencia no equivale a los mismos actos. Además, es precisamente esta conciencia la que nos permite saber si un acto de conocer ha conocido según verdad o según error. De manera que sin ella, o sea, sólo con la "autointencionalidad" de un acto sobre sí, seríamos incapaces de darnos cuenta de que nos hemos equivocado y no podríamos salir del error y rectificarlo.

Por otro lado, si el acto de conocer tuviese una doble intencionalidad, una respecto del objeto pensado y otra respecto de sí, entonces habría que cuestionar ¿por qué hay dos intencionalidades, si hay un sólo acto? Y también, ¿cómo es posible que el objeto conocido sea intencional, si lo intencional se dice que es el acto de conocer? Y de admitir que el objeto también es intencional y, por tanto, que hay dos intencionalidades —la del acto y la del objeto—, cabe preguntar ¿en qué se distingue la índole de ambas intencionalidades?

Además, si todo acto de conocer se autoconoce, como "conocer" en *teoría del conocimiento* significa "activar", se puede preguntar si acaso tal acto se activa a sí mismo al autoconocerse, es decir, ¿es espontáneo?, o sea, ¿si él se activa a sí, cómo nace? Es obvio que no puede nacer del no conocer, porque de la ignorancia no puede surgir el saber. Pero si previo a él no se admite nada más cognoscitivo que él (pues sólo existe la facultad como pura potencia "tabula rasa"), ¿cómo aparece lo más (el acto) de lo menos (la potencia)?

Téngase en cuenta también que si el acto conociese el objeto a la vez que se conoce a sí mismo, cabría preguntar: ¿conoce ambos temas "por igual", o conoce más uno que otro? Si se responde "por igual", se conculca la *jerar-*

quía del conocer humano, y a partir de este momento hay que decir que todo lo conocido vale lo mismo y está en el mismo plano (lo cual equivale a la sentencia hegeliana de que por la noche todos los gatos son pardos). Si se contesta que tal acto conoce más a uno que al otro, se respetará la jerarquía cognoscitiva, pero la pregunta inminente es: ¿cómo es ello posible si usa para ambos la misma intensidad cognoscitiva, el mismo acto? A partir de aquí se acumulan las cuestiones: ¿conoce más al objeto o se conoce más a sí mismo? Y para ambas alternativas ¿por qué?

Por lo demás, si se admite que la intencionalidad del acto es doble, ¿se debe aceptar, por una parte, que el acto forma un objeto pensado (una idea) para conocer, por ejemplo, lo real físico y, por otra, que el acto forma otro objeto pensado para conocerse a sí? Si se responde afirmativamente, hay que observar lo siguiente: el objeto pensado formado para conocer la realidad física es universal, inmaterial, abstracto. Si el objeto formado por el acto para conocerse a sí mismo es de esa índole, ¿cómo es posible que algo ideal, universal, abstracto, pueda conocer una realidad *inmaterial, concreta*, como es un acto de pensar? Pero si no es así, hay que preguntar: ¿forma un objeto concreto para conocerse a sí como acto concreto, o no forma objeto? En el primer caso, habría que dar razón de ese curioso *objeto*. En el segundo caso, si no requiere de un segundo objeto para conocerse a sí, entonces, ¿cómo es posible que conozca a la vez objetiva e intuitivamente cosas distintas?

Otra aporía que ofrece esa opinión reside en el escaso papel que otorga a los *hábitos* cognoscitivos. En efecto, como para sus defensores, lo más cognoscitivo son los *actos*, entendidos éstos como *operaciones inmanentes*, tienden a interpretar los *hábitos cognoscitivos* como menos cognoscitivos o más potenciales que tales actos. En ese sentido, los *hábitos adquiridos* estarían a medio camino entre la *facultad* y los *actos*. Pero si la potencia sin actualizar no conoce, y los actos son lo cognoscitivo, ¿qué puede significar *noéticamente* un hábito que ni es potencial (porque activa, perfecciona a la potencia) ni conoce como un acto? A modo de pregunta más concreta: ¿un hábito conoce o no conoce? Si se responde que no conoce, gnoseológicamente está de más. Ahora bien, *natura nihil fecit frustra*. Pero si se dice que conoce, la pregunta inmediata dice así: ¿qué conoce? Si se responde que lo mismo que la operación inmanente pero de modo desvaído, el hábito sobra, y hay que insistir en que la naturaleza (también la intelectual) nada hace en vano. En efecto, ¿para qué sirve tener hábitos si se conoce más con los actos? De nuevo: *vana natura*. Aún cabría otra respuesta: el hábito conoce muchos objetos, y no sólo uno —como el acto—, pero desvaídos —no como el acto—.

Pero de ser así, ¿cómo es posible mantener que el acto sea superior al hábito, si el hábito conoce más? Si se respondiese que conoce más objetos en extensión, pero que conoce menos intensivamente, y que la intensidad es mejor que la extensión, todavía cabe preguntar cómo es posible que lo que conoce más objetos sea cognoscitivamente menos intenso que lo que conoce sólo uno. Estas aporías, no solucionadas y ni siquiera planteadas, llevan a pensar que no es de extrañar que los pensadores que defienden la “autointencionalidad” de las operaciones inmanentes no se suelen ocupar de los hábitos cognoscitivos.

Otra observación: si se dice que también es propio de los actos de la razón práctica el ser reflexivos, tendríamos lo siguiente: que el acto del consejo o deliberación delibera sobre sí; que el del juicio práctico se juzga o destaca a sí mismo y que, en fin, lo propio del acto del imperio, cumbre operativa de la razón práctica, es imperarse a sí mismo, lo cual, sencillamente y en todos los actos, carece de sentido. Las anteriores cuestiones no están resueltas —ni siquiera formuladas— por los defensores de la “teoría reflexiva”, lo cual lleva a preguntar: ¿no será acaso que no se pueden resolver, porque están mal planteadas? Pero si ni siquiera están planteadas, no será seguramente porque estamos ante un desliz?

Para solucionar esa cuestión se propone apelar a dos niveles cognoscitivos distintos: uno, los actos u operaciones inmanentes se conocen por medio de los hábitos adquiridos de la razón⁴⁸; otro, los hábitos adquiridos de la razón se conocen por medio de la *sindéresis*. Ya se ha dicho que la *sindéresis* no es unitaria, pues una cosa es iluminar la razón y otra arrojar luz sobre la voluntad. Si se admite esa dualidad de funciones (la *sindéresis* no es simple), es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica, es decir, entre los dos usos racionales de una misma facultad. La razón teórica es la luz que arroja directamente la *sindéresis* sobre el uso teórico de la razón. En cambio, la razón práctica es la luz de la *sindéresis* sobre la razón en la medida en que la *sindéresis* ilumina previamente la voluntad. Tenemos, pues, dos modos de iluminar: uno, directamente a la razón; otro, directamente a la voluntad y por redundancia a la razón. El segundo es superior al primero. Por eso la razón práctica es superior a la teórica, si se consideran ambos usos —como ya se ha dicho— enmarcados dentro de la potencia racional, no si con esa denominación se alude también a hábitos innatos superiores a la razón.

b) *¿Quién presenta los bienes a la voluntad? ¿Cómo se conocen los actos y virtudes de la voluntad?* Por un lado, es usual sostener que es la razón práctica la que conoce los bienes mediales y el bien último. No obstante, ninguna

48 Cfr. mi trabajo: Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino, ed. cit

de las dos facetas de los bienes es el tema propio y directo de la razón práctica. Efectivamente, quien conoce que la voluntad está orientada nativamente (*voluntas ut natura*) al *bien último* no es la razón práctica, sino la *sindéresis*, porque la razón práctica conoce medios, pero no el fin último ni tampoco la voluntad. Asimismo, quien presenta los *bienes mediales* a la voluntad (*voluntas ut ratio*) es la *razón práctica*, pero en la medida en que este uso racional es iluminado por la *sindéresis* tras que ésta arroje luz sobre la voluntad. Como los bienes mediales y el bien último conforman todo el espectro de los bienes, hay que decir que es la *sindéresis*, no la razón práctica, la que conoce el *bien* como *trascendental*.

Por otro lado, también es usual decir que la razón conoce a la voluntad, a sus actos y a sus virtudes. Sin embargo, esta tesis también ofrece aporías, pues si la razón parte conociendo por abstracción de lo sensible, ¿cómo puede conocer abstractivamente los actos, las virtudes y la propia facultad de la voluntad, si ninguna de estas realidades es sensible? Se podría objetar asimismo: ¿cómo es posible que una potencia sea susceptible de conocer a otra potencia, pues si conocer indica activar, es decir, cómo es posible que la inteligencia active a la voluntad? Además, para que la inteligencia conozca a la voluntad debería ser superior a ésta, pero ya se ha indicado que más bien acaece lo contrario, que la voluntad es superior a los usos teórico y práctico de la razón, entendida ésta como *facultad*. Los *actos* y las *virtudes* de la voluntad en modo alguno los conoce ni la propia voluntad ni la facultad de razón en cualquiera de sus usos, sino la *sindéresis*. La razón práctica conoce bienes mediales, pero no actos y virtudes, pues los actos y las virtudes no son bienes mediales, sino fines de la *esencia* humana. A temas distintos, niveles cognoscitivos distintos. Quien conoce los actos y virtudes de la voluntad es la *sindéresis*; más aún, la dimensión superior de éste habito innato.

c) *¿En qué radica la peculiaridad del juicio práctico? ¿Es el juicio práctico lo más distintivo de la razón práctica?* En primer lugar hay que tener en cuenta que para entender el juicio práctico los diversos autores lo suelen asimilar al juicio teórico. A su vez, el juicio teórico lo asimilan a su expresión lingüística, la enunciación o proposición, y a su expresión lógica, la predicación. Sin embargo, el acto del *juicio teórico* no es ni un *enunciado* o *proposición*, ni un predicado, pues éstas son sus expresiones lingüística y lógica. Tampoco el *raciocinio* es un silogismo o una concatenación de proposiciones. En segundo lugar, hay que reparar en que “el juicio práctico no es la estructura lógica sujeto-predicado, sino la de la *transacción*; los medios son intercambiables tanto en la producción como en el comercio... A su vez, el

silogismo práctico por antonomasia no es la estructura lógica premisas-conclusión: no es conclusivo, sino determinativo o ponderante, esto es, una concreción mirada desde otra; por eso la cuestión de la universalidad del término medio le es ajena”⁴⁹. Esto es así porque mientras que el juicio teórico concluye de modo necesario, el juicio práctico no concluye de modo inexorable.

Por otra parte, el conocer *operativo* superior de la razón práctica no es el juicio práctico, sino el *precepto* imperio o mandato. Por eso, el hábito adquirido superior de la razón práctica, no es la *synesis* o sensatez, es decir, el saber juzgar bien en cada caso, incluso en casos excepcionales (*gnome*), hábito que versa sobre los actos de juzgar prácticos, sino la *prudencia*, hábito que versa sobre los actos de imperar. Por lo demás, los actos de imperio, propios del hábito de la prudencia, no son —como actos— suficientemente distintos de los actos de imperio del hábito de arte o saber hacer. Por tanto, hay que cuestionar si el hábito de arte es suficientemente distinto del hábito de prudencia. Con una pregunta precisa: ¿cabe hábito de prudencia sin saber hacer ninguna actividad transitiva que transforme culturalmente la realidad física? Y viceversa: ¿cabe saber hacer en lo práctico sin ser mínimamente prudente?

49 L. POLO, *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 161.